



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011
2009-2010

Origines du christianisme

Figure des apôtres dans le premier christianisme

Régis Burnet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/955>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

ISBN : 978-2-909036-38-0

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Régis Burnet, « Figure des apôtres dans le premier christianisme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 06 septembre 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/955>

Tous droits réservés : EPHE

Chaire : Origines du christianisme

Conférences de M. Régis Burnet

Chargé de conférences

Figure des apôtres dans le premier christianisme

Le but de ces conférences, qui ont débuté en novembre 2007, est de comprendre comment les *figures apostoliques*, c'est-à-dire la représentation idéologique des Douze telle qu'elle se dévoile dans les sources, ont été utilisées dans les premiers siècles du christianisme par les différentes Églises.

Au cours de l'année 2009-2010, nous avons poursuivi notre enquête en s'intéressant à de nouveaux apôtres. Il m'est agréable de remercier tous les auditeurs de ces conférences qui ne cessent de stimuler ma recherche par leurs réactions et leurs questions.

I. Pierre le « Prince des apôtres »

La plus grande partie de ces conférences a été consacrée à l'écrasante figure de Pierre.

Nous avons d'abord tenté de passer en revue les éléments historiques pouvant se rattacher à la figure de Pierre. Bethsaïde, sa ville d'origine, pourrait être la prospère ville de Bethsaida-Julias, située sur le bord du lac de Tibériade connue pour ses pêcheries et que l'on commence à bien connaître depuis les fouilles de 1992-1993. À Capharnaüm, la ville où il habitait, les fouilles menées par Corbo et Loffreda dans les années soixante-dix ont mis au jour une vaste église octogonale datant du IV^e-V^e siècle, dont le plan s'inspire de celle que fit construire Zénon en 484 sur le mont Garizim en l'honneur de la Théotokos, recouvrant une habitation qui avait été pavée et blanchie à la chaux. De nombreux graffiti portant le nom de « Jésus Seigneur » et du Christ montrent à l'évidence qu'il s'agit d'un lieu de culte chrétien, tandis que des morceaux de poterie ordinaire trouvés au niveau du sol du I^{er} siècle prouvent que l'édifice inférieur avait servi de lieu d'habitation. Quelle autre maison de Capharnaüm aurait été assez évocatrice pour en faire un sanctuaire chrétien ? Le fait que la transformation de la maison de Pierre en lieu de culte remonte à une période ancienne, et se voit confirmée par le voyage de l'Anonyme de Plaisance qui affirme qu'en 570 il y avait déjà une basilique, ce qui indique un culte ancien. Cette dévotion très précoce permet d'assurer la tradition de l'habitation de Pierre à Capharnaüm. On semblait y vénérer des reliques en lien avec la guérison du paralytique, comme le montre une notation d'Égérie qui visita un édifice plus ancien.

Nous avons ensuite tenté d'évaluer l'historicité du changement de nom de « Simon » en « Pierre ». Après avoir analysé les textes néotestamentaires et les attestations archéologiques, il semble clair que *Syméon* est un nom hébraïque très répandu chez les juifs et qu'on ne trouve attribué à Pierre qu'en Ac 15, 14 et 2P 1, 1. Au cours du Nouveau Testament, on donne un autre nom à Simon, translittéré en grec par « Képhas » (*kepha* est un mot araméen signifiant « pierre », « roc ») en particulier sous la plume de Paul (Ga 1, 18; 2, 9; 1Co 1, 12, etc.), parfois traduit en grec par Πέτρος qui signifie « rocher isolé ». Alors que le surnom Képhas est attesté auparavant dans les textes araméens, « Pierre » est une nouveauté, confirmée par le fait qu'on emploie ce nom la plupart du temps avec l'article. Les textes semblent unanimes à déclarer que ce surnom a été donné par Jésus.

L'examen de la suite des textes nous conserve deux souvenirs. D'une part le souvenir d'un apôtre ardent et impétueux que sa forte personnalité semble avoir désigné comme le « chef des apôtres ». D'autre part un visionnaire puisque c'est à lui que la tradition affirme que Jésus serait apparu en premier (protophanie à Pierre attesté fugitivement dans les évangiles mais affirmée par Paul).

Après la Résurrection de Jésus, il semble avoir regroupé autour de lui des Galiléens et n'avoir joué aucun rôle dans l'Église de Jérusalem, dirigée par des Judéens (et Jacques frère de Jésus). Les textes sont unanimes à lui faire adopter une sorte de « voie moyenne » entre Paul et Jacques ; sans doute représentait-il les positions des juifs de Galilée. Au cours des années quarante, il a manifestement émigré vers Antioche, qu'il domine de sa personnalité pendant de nombreuses années.

Concernant son martyre à Rome, force est de constater qu'il s'agit d'une tradition ancienne qui provient plutôt d'auteurs grecs, comme Ignace d'Antioche, qui n'avaient pas d'intérêts particuliers à favoriser l'Église romaine. On la trouve également dans certains apocryphes très précoces comme l'Apocalypse de Pierre que l'on peut dater des alentours la révolte de Bar Kochba et aussi l'Ascension d'Isaïe, texte syrien du début du II^e siècle. Vu le nombre de témoignages, il semble difficile de contester cette localisation. Reprenant les témoignages archéologiques et littéraires, il semble également difficile d'affirmer que Paul ne fut pas enseveli à Rome, et même très vraisemblablement au Vatican.

Après cet examen des sources historiques, nous avons passé en revue l'histoire de la réception de l'apôtre.

Le premier temps de cette histoire de la réception est constitué par les évangiles. Une étude précise de la figure de l'apôtre au sein des textes évangéliques nous convainc que la personnalité de Pierre a laissé le souvenir d'un homme contradictoire. Cette caractéristique est très manifeste chez Matthieu, qui d'une part en fait le roc de la communauté à venir (texte sur la fameuse « primauté de Pierre ») mais d'autre part met clairement en scène son reniement, marque de sa fragilité. Jean va plus loin, qui construit une opposition très nette entre Judas l'apôtre qui se perd et le Disciple bien-aimé incarnation de la fidélité : Pierre se situe à mi-chemin, à la fois comme un disciple ardent qui a des volontés de

fidélité et dont l'esprit est ardent, et d'autre part comme un quasi-équivalent du traître. En effet, si Judas livre le corps de Jésus, Pierre livre du discours : il faut bien l'épisode situé à la fin de l'évangile pour le réhabiliter. Luc, quant à lui, propose une réception contrastée entre la figure fragile des textes évangéliques et le rôle de premier relais (le second sera Paul) dans le passage de la Bonne Nouvelle de Jérusalem à Rome.

Le second temps de la réception est le courant pétrinien extatique et docète de Syrie. On peut citer la Prédication de Pierre qui date des années 110-120 et qui n'est connue que par fragments issus des *Stromates* de Clément d'Alexandrie et de quelques allusions d'Origène. L'Apocalypse de Pierre, à distinguer de l'Apocalypse gnostique de Pierre (NHC VII, 3), originellement en grec mais conservé en éthiopien et dans quelques fragments grecs dont une allusion laisse penser qu'elle a été composée avant la fin de la révolte de Bar Kochba en 135. Enfin, l'Évangile de Pierre dont reste un long fragment grec trouvé dans la tombe d'un moine à Akhmîm, daté de la deuxième moitié du II^e siècle. On peut constater de nombreux traits communs à tous ces textes : 1) la croyance en une mission universelle ; 2) la confrontation parfois polémique avec d'autres tendances du judaïsme ; 3) une activité charismatique très marquée. Si une « Église pétrinienne » n'est pas envisageable, ni une « école pétrinienne », on peut envisager l'existence d'une « aire de mission chrétienne dominée par des traditions qu'on rattachait, plus ou moins consciemment, à Pierre ». Où la situer ? En rappelant combien les « souvenirs syriens » (Ignace d'Antioche, Sérapion d'Antioche, Justin de Naplouse) étaient vivaces, on peut la situer en Syrie. Cette tendance a pu avoir comme « débouché » le docétisme, en particulier à Antioche. Mais il faut bien se garder de tracer des filiations strictes. Les débats virulents sur l'interprétation à donner à l'Évangile de Pierre pour savoir si ce courant est ou non docète doivent nous inciter à la prudence : c'est un docétisme en cours d'élaboration dans lequel l'intérêt pour la définition de la personne de Jésus conduit à se poser les premières questions sur sa nature céleste qui mèneront aux formulations docètes ultérieures. Ce proto-docétisme pétrinien, qui se lit dans l'Évangile de Pierre est sévèrement condamné par Ignace d'Antioche – ce qui explique sa récupération de la figure de Paul, apte, selon lui, à combattre ce mouvement haï.

Pourquoi se courant se rattache-t-il à Pierre ? L'autorité de Pierre, dans le premier christianisme, semble venir essentiellement du fait qu'il a été le premier à voir le Seigneur ressuscité. Cette première apparition le place dans les habits du visionnaire que nous avons décrit. Elle semble avoir des racines solides dans la tradition ancienne. On le retrouve dans la communauté matthéenne, dans laquelle le prophétisme charismatique jouait un rôle fondamental et dont on a vu l'importance qu'elle accordait à la figure de Pierre.

Cette figure de voyant s'achève dans des textes franchement gnostiques comme l'Apocalypse gnostique de Pierre (NH VII, 3), les Actes de Pierre et des Douze apôtres (NH VI, 1), la *Lettre de Pierre à Philippe*.

Parallèlement à ce courant syrien, on s'aperçoit que Pierre est sollicité par d'autres mouvements, qui, eux, se reposent sur des aspects différents de ce que la tradition a conservé de Pierre. Ces mouvements sont concomitants au courant extatique et tentent de maintenir la « voie moyenne » que maintient Pierre, celle d'un « ni... ni... » : ni Jacques, ni Paul. Pierre devient le héros des chrétiens du centre. La Prédication de Pierre, 2P et surtout les Actes de Pierre présentent une figure de pasteur universelle. L'humble pierre de fondation – sa place n'est-elle pas d'être dissimulée aux regards, enfouie dans la terre ? – devient un « super-apôtre », le grand continuateur du ministère de prédication et de guérison du Maître, avec un penchant certain pour les guérisons miraculeuses. Les convalescences extraordinaires, déjà présentes dans les Actes des Apôtres, se multiplient dans les écrits postérieurs, apocryphes. Héros du combat contre Simon, conduit par Jésus lui-même jusqu'au martyre (c'est le fameux épisode du *Quo Vadis* ?), Pierre devient le pasteur d'une Église qui entend fonder son universalité. Par rapport aux évangiles, on assiste à la dégradation de la compréhension du miracle. Loin d'être un signe théologique permettant de saisir une réalité divine, il devient une monstruosité biologique. En outre, contrairement aux miracles de Jésus, qui ne convertissent pas tous, les miracles pétriniens sont faits *pour* la conversion.

Pierre, recevant les messages de Jésus et devant en quelque sorte son vicaire sur la terre, est bien vite compris comme le garant des messages du Christ, puis comme l'instance suprême de la doctrine chrétienne. Il s'identifie de plus en plus au Christ, puissant en actes – certains parlent parfois de θεῖος ἀνὴρ. Homme puissant en actes, Pierre se pose également en exorciste parfait qui reprend le schéma traditionnel présent dans les papyrus magiques : le démon commence par parler, puis il doit donner son nom ou décrire ses mauvaises actions pour finalement marquer son départ par un acte de violence physique.

La dernière réception de Pierre est politique. À partir de la seconde moitié du II^e siècle, alors que les communautés syriennes ont fait de l'apôtre le principal soutien à leur doctrine ascétique et charismatique, l'Église de Rome se met à revendiquer l'apôtre Pierre – conjointement avec l'apôtre Paul – comme son fondateur. Cette revendication de primauté est assez tardive. Dans les premiers siècles, la confession de Césarée sert surtout d'argument contre les Ariens : c'est une confession trinitaire, qui fonde les prétentions du parti nicéen, comme par exemple chez Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan et Athanase¹. Dans la querelle, ce sont les formules matthéennes qui sont exploitées, plutôt que l'identité de celui qui les profère. Il faut attendre le V^e siècle pour qu'apparaissent de véritables revendications, surtout avec le pontificat de Léon de Grand (440-461).

Ces revendications interviennent après la lente ascension du patriarcat romain, en particulier grâce à des figures pontificales affirmées comme Victor (189-199) qui prend une part prépondérante dans la querelle quartodécimane, Étienne

1. HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu* VI, 17 ; AMBROISE DE MILAN, *Sur l'Incarnation* IV, 33 ; ATHANASE, *Sur l'Incarnation* LVI, 1.

(254-257) qui s'oppose au rebaptême des hérétiques en invoquant Mt 16, 18-19, Jules (337-352) qui prétend mettre un terme aux querelles qui divisent les Orientaux au nom de son droit à intervenir dans les décisions d'un concile, Damase (366-384) qui prétend définir la foi universelle avec son *Tome de Damase*. Léon le Grand fait un pas de plus et théorise le primat du successeur de Pierre. Il le fait après un succès fragile mais incontestable : en 451, le concile oriental de Chalcédoine ratifie les formulations christologiques proposées par Léon dans une lettre au patriarche de Constantinople (*Tome à Flavien*). Pour lui, Pierre est d'abord le vrai fondateur du christianisme à Rome et dans le Sermon 95 de 444, il affirme la primauté, tandis que dans le Sermon 96, il affirme que cette primauté est passée à son successeur.

Les textes narratifs, eux aussi, témoignent de cette « canonisation » de la figure de Pierre. La Passion de Pierre du Pseudo-Lin réinterprète la passion de Pierre des Actes de Pierre (IV^e-V^e siècle). Elle montre à l'envi l'appropriation de la figure de Pierre par Rome : le texte ressemble plutôt à un panégyrique de Pierre qu'à un martyre. Le texte des Actes de Pierre et André, qui date des années 400 et proviendrait d'Égypte, présente une figure officielle de l'apôtre, très monastique. Cependant, elle semble ne pas avoir eu une très grande postérité. Elle nous renseigne sur l'importance qu'avait prise le Prince des Apôtres y compris dans des régions reculées de la chrétienté. Les listes apostoliques et les registres liturgiques ne font que ratifier, avec une belle unanimité, la légende romaine de Pierre.

La preuve *a contrario* que Pierre était en train de devenir une figure officielle se trouve dans les différentes polémiques qui agitent les milieux sectaires à son sujet. À côté d'écrits faisant de l'apôtre une sorte de « premier des gnostiques », d'autres textes le montraient en opposition avec d'autres apôtres, qui sont plus en accord avec les idées gnostiques. Il représente donc une sorte de « Grande Église », en opposition avec les communautés gnostiques. Le *logion* 13 de l'Évangile de Thomas, par exemple, montre clairement cette polémique à l'œuvre. Ailleurs, il est opposé à Marie de Magdala. Dans la représentation des tendances en conflit, très souvent Pierre incarne l'ennemi, la tendance majoritaire. Marie, au contraire, est l'héroïne des gnostiques. La femme de Magdala arbore l'étendard d'un christianisme plus ouvert aux femmes et peut-être, de manière générale, plus « libéral ». Cela est particulièrement vrai dans l'Évangile de Marie mais aussi dans la *Pistis Sophia*.

Plus le temps passe et plus Pierre sert les visées d'une Église officielle cherchant à imposer l'idée d'une hiérarchie spirituelle calquée sur la hiérarchie temporelle (et souvent contrôlée par elle). Les visions effrénées et les détours par l'extatisme sont bien vite oubliés : pour promouvoir la figure qui va mettre au pas la chrétienté, il importe de faire le ménage. Pierre sera donc prié d'oublier ces incartades de jeunesse pour devenir le prince des apôtres. Au XIII^e siècle, l'érudit florentin Brunetto Latini (1220-1294) résume dans un beau français tout ce que l'image retiendra du Galiléen :

Pierres ot divers nons, quar il ot non Simon Pierre et Simon Bar-jona. Simon vaut autant à dire comme Obeissant, porce que il obeit a Dieu quant il li dist : Vien après moi. Pierres vaut autant à dire comme Conoissant, porce que il connut Dieu quant il dist : Tu es Criz filz de Dieu vivant.

Il nasqui en Galilée en une ville qui a nom Bethsaïdas. Il est li fermements de la pierre de sainte Église, si comme Diex dist : Tu es Pierre, et sor ceste pierre fonderai je m'eglise. Il est li princes des apostres ; il fu li premiers confessorres et disciples Jhesu Crist. Il tient les cleis dou ciel².

II. Jude « l'Obscur »

Le cas de Jude est particulièrement exemplaire dans notre quête sur les racines de la légitimité apostolique. Dès le milieu du 1^{er} siècle, plus personne ne savait quoi que ce soit de la personnalité du dixième apôtre. Pour Marc (Mc 3, 18), il s'agit de Thaddée (Θαδδαῖος) ; Luc lui donne la onzième place (il l'intervertit avec Simon le Zélote) et le nomme « Judas de Jacques » (Lc 6, 16 et Ac 1, 13 : Ἰούδας Ἰακώβου) ; Jean, qui n'a pas de liste d'apôtres, mentionne sa présence au Dernier Repas en précisant bien qu'il s'appelait Judas, mais qu'il ne fallait pas le confondre avec l'Isariote (Jn 14, 22 : Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης). Le texte de Matthieu (10, 3) est difficile à fixer. La majorité des manuscrits désignent l'apôtre sous le nom de Thaddée, comme chez Marc. Toutefois les recensions byzantines l'appellent Lebbée (Λεββαῖος) et certains témoins portent même Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος. Les questions se compliquent encore davantage lorsqu'on prend en compte les autres Jude dans les textes bibliques : 1) le Jude de la famille de Jésus, décrit comme « fils de Marie, et frère de Jacques, Joset, Jude et Simon » ; 2) l'auteur de l'épître de Jude se présentant comme « Jude, serviteur de Jésus Christ, frère de Jacques » ; 3) le Jude dit Barsabbas envoyé à Antioche par l'Église de Jérusalem en compagnie de Silas pour apporter, de concert avec Barnabé et à Paul, la lettre de conclusion de l'« Assemblée de Jérusalem » (Ac 15, 22.27.32). Si l'identification avec le troisième personnage n'a jamais été faite – le surnom « Barsabbas » permet clairement de distinguer ce Jude des autres –, les Pères de l'Église – et après eux tous les exégètes jusqu'au 19^e siècle – ont procédé à l'identification entre les deux premiers et l'apôtre. En effet, il était tentant d'assimiler Ἰούδας Ἰακώβου, qui signifie « Jude fils de Jacques » et Ἰούδας ἀδελφὸς Ἰακώβου.

Cette hésitation aurait dû nettement jouer en sa défaveur : en réalité cela le rendait disponible pour toutes les expéditions vers les terres lointaines. Sa présence dans une narration confère donc une légitimité apostolique à ce qui est décrit. Jude, coquille vide que l'on peut remplir à souhait, n'est donc pas disqualifié, il est un *visa d'apostolicité*.

Dans la tradition syriaque, il semble s'être confondu avec Thomas. En effet, puisque *tomas* signifie « jumeau » (à l'instar du Didyme grec), Jude frère de Jacques frère du Christ a souvent été assimilé à Thomas pour en faire le frère

2. B. LATINI, *Li Livres dou Tresor*, éd. P. Chabaille, Paris, Imprimerie impériale, 1863 ("Collection de documents inédits sur l'Histoire de France", 1^{re} série), p. 71-72.

jumeau du Christ. Au IV^e siècle, Eusèbe de Césarée (v. 325) rapporte une légende qui va se révéler décisive dans la construction de la figure de Jude : la correspondance entre Abgar et le Christ et le rôle de Thaddée dans l'évangélisation d'Édesse. Addaï, missionné par Jude Thomas, aurait été le porteur de lettres d'une correspondance entre le Christ et le roi d'alors, Abgar V le Noir, qui fut guéri de sa maladie par cette correspondance. Jusqu'aux *Démonstrations* d'Aphraate (v. 337-345), aux écrits d'Éphrem (mort en 373) et aux actes des martyrs chrétiens sous Shapour II (339-379), peu de documents sont vraiment fiables concernant cette légende. Il semble probable qu'Eusèbe reprenne une histoire issue de groupes minoritaires qui entendaient se donner une origine apostolique et peut-être combattre la prédication d'un autre Addaï, Adda, l'un des missionnaires de Mani qui avait fait une grande percée à Édesse.

L'influence de la construction d'Eusèbe – et de la légende sous-jacente – semble avoir été importante dans le monde grec comme dans le monde syriaque. Dans le Pseudo-Épiphane de Salamine, on retrouve la même confusion que chez Eusèbe entre Thaddée et Jude. Le texte reprend la mission de Thaddée en mentionnant qu'il a apporté la lettre à Abgar, mais il annexe l'apôtre Jude à Édesse, en ajoutant – Eusèbe n'allait pas si loin – une mission édesseienne de Jude, avant de le faire mourir à Béryte de Phénicie (Beyrouth). Cette tradition se retrouve dans de nombreuses listes comme celle du Pseudo-Dorothee ou du Pseudo-Hippolyte qui parlent d'une mission en Mésopotamie. Jérôme (*In Matth.* 10, 4) reprend la légende. Dans le monde syriaque, on parle également de Béryte, mais on propose aussi la ville de Laodicée et l'île d'Arados (l'actuelle Arwad en Syrie) comme lieu du martyre. C'est la tradition que reprend par exemple Bar-Hebraeus (1226-1286) ou Salomon de Bassorah (également au XIII^e siècle) et elle est toujours en usage dans les synaxaires grecs actuels pour la fête du 21 août.

Au V^e siècle, la *Doctrina d'Addaï*, reformulation des documents d'Eusèbe paru sous le nom de Laboubna afin de récupérer la légende d'Abgar dans un sens monophysite, ne parle pas de Jude : c'est encore Addaï le héros de l'histoire. En revanche, en 384, Égérie nous renseigne sur l'importance que prend la lettre, puisqu'elle affirme qu'Abgar, alors que les Perses assiégeaient la ville, se fit apporter la lettre de Jésus et dit : « Seigneur Jésus, tu nous avais promis qu'aucun ennemi n'entrerait dans cette ville, et voici que les Perses nous attaquent. » Cette prière fut exaucée car des miracles empêchèrent que la ville soit prise (*Journal* 19, 9-13). La lettre de Jésus était donc considérée comme le *palladium* de la ville d'Édesse. Elle vit d'ailleurs rapidement son rayon d'action étendu à d'autres villes ou à des maisons particulières : Égérie s'en fit remettre une copie et on a trouvé des papyrus qui servaient sans doute d'amulettes ainsi que des inscriptions aux portes de certaines villes (dont celle de Philippos de Macédoine) pour les protéger.

À partir du VI^e siècle, les lettres ont fait long feu pour jouer le rôle de protecteur Édesse. Une nouvelle tradition apparaît, celle du portrait dont on

évoque l'existence lors du siège de la ville par les Perses en 540 ou 544³. Selon elle, ce n'est plus une correspondance qu'a apportée Addaï, mais bien un portrait acheiropoïète, une empreinte du visage du Christ sur un linge.

L'Arménie, devenue récemment chrétienne (en 301 sous Tiridate III), a elle aussi des ambitions et entend bien prendre toute sa place dans le concert des peuples chrétiens pourvus d'une origine apostolique. Au v^e siècle, elle fait de Thaddée son fondateur⁴, avant de l'associer à Barthélemy⁵. Un nouveau texte est écrit, le Martyr de Thaddée arménien, qui mêle la tradition syriaque avec une tradition ancienne d'indépendance de la Sophène. Il a une très grande importance pour la légende ultérieure puisqu'il opère une double assimilation : 1) l'apôtre d'Édesse puis de l'Arménie n'est pas Addaï, mais bien Jude Thaddée ; la tradition épiphanienne est bien ratifiée ; 2) l'apôtre ne meurt plus à Beyrouth mais bien en Arménie elle-même.

Il est fort probable que ce nouveau coup de force n'a pas dû faire plaisir aux habitants d'Édesse : voici que désormais les deux villes étaient en concurrence apostolique. En outre, la situation avait changé à Édesse. La ville était devenue un enjeu dans les luttes pour le pouvoir au sein de l'Empire byzantin. L'Empereur Héraclius s'était opposé à son frère Théodore : il s'était même rendu dans la ville en 630-631 pour organiser la protection des marches persanes de l'Empire et résoudre les problèmes christologiques qui agitaient l'Église. Il fallait glorifier la politique impériale. Cela était d'autant plus facile qu'à partir du viii^e siècle, c'est un autre apôtre qui prend de l'importance en Arménie, Barthélemy. Des Actes de Thaddée sont écrits, qui exaltent la politique impériale envers les juifs, font d'Héraclius un nouvel Abgar, et reprennent la tradition épiphanienne de la mort à Beyrouth. Jude, on le voit, passe de main en main et répond à toutes les prétentions politiques.

III. Simon l'apôtre inconnu

On retiendra de l'apôtre Simon qu'il a davantage passionné les auteurs modernes que les auteurs anciens. En effet, son surnom de Ζηλωτής a jeté sur lui une lumière que les siècles passés lui avaient depuis longtemps refusée. Au cours des années 1970, sous la plume de Martin Hengel⁶, parut en effet une théorie, qui reprenait plus ou moins l'idée d'une participation du mouvement de Jésus à de l'agitation politique, affirmant que le terme « zélote » décrivait un mouvement qui trouve son origine dans la révolte de Judas le Galiléen en 6 apr. J.-C. et qui atteignit son pic avec la Guerre Juive. Le but de ce parti était la libération de la terre de Palestine de toute présence étrangère. Ses références bibliques se trouvent dans le zèle de Phinéas (Nb 25) qui transperce de sa lance l'Israélite s'apprêtant à

3. ÉVAGRE, *Hist. Eccl.* IV, 27 ; PROCOPE, *De Bello Persico* II, 26-27.

4. M. VAN ESBROECK, « Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée », *Revue des études arméniennes* 9 (1972), p. 241-283.

5. *Id.*, « La naissance du culte de saint Barthélemy en Arménie », *Revue des études arméniennes* 17 (1983), p. 171-195.

6. M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leyde, Brill, 1976².

avoir commerce avec une Madiânite. C'est un parti durable, largement associé avec cette Galilée dont les disciples étaient majoritairement originaires, et dont Simon était, pour Hengel, certainement membre : sa présence au sein du groupe des apôtres sert d'ailleurs à Hengel de « chaînon manquant » entre les agissements de Judas le Galiléen et la réapparition du parti sur la scène publique dans les années soixante.

Toutefois, cette opinion a été battue en brèche par trois considérations : (α) tout d'abord, il faut affirmer que les attestations de Flavius Josèphe ne permettaient pas de penser que les Zélotes étaient unifiés. Ce que décrit l'historien juif, c'est avant tout une série d'individus, qui se distinguaient par la violence de leur « zèle » (toujours modelé sur celui de Phinéas voire celui d'Élie devant les prophètes). Ce n'est que pendant la guerre civile, au cours de l'hiver 67-68, que se forma un parti aux contours définis. Par conséquent, Simon ne pouvait pas appartenir à un quelconque parti zélote : il n'existait pas ; (β) R. A. Horsley⁷ poursuit en remarquant la fragilité de leur zèle pour la Loi. Pour lui, il faut prendre au sérieux les déclarations de Flavius Josèphe les rangeant au nombre des λησταί, des brigands. En effet, être zélé pour la Loi ne conduisait pas à la violence politique : les Zélotes n'étaient donc qu'une forme de « banditisme social⁸ » qui s'organisa lors de la guerre de 70, en particulier parce que les Romains chassaient de nombreux paysans de leur terre. Le fait qu'ils s'attaquent aux Hérodiens, leurs anciens maîtres, et qu'ils procèdent à une élection « démocratique » du grand prêtre, révèle assez leur origine sociale et leurs revendications ; (γ) Christophe Mézange⁹, enfin, se fondant sur J. J. Price qui remarquait que la formation du parti zélote était un peu antérieure à l'hiver 66 et qu'il devait sans doute être le fait de prêtres de faible rang¹⁰, vit plutôt dans les zélotes un groupe de prêtres auquel se joignirent des paysans expulsés de leurs terres. Mézange identifie leur idéologie à celle des partisans de Shammaï, telle qu'elle se dégage dans les *Dix-huit mesures* : rendre la coexistence avec les païens impossible dans les moindres détails de la vie quotidienne et faire cesser les sacrifices au Temple pour l'Empereur.

Ces trois théories confirment une seule et même chose en ce qui concerne Simon : il ne pouvait pas appartenir au parti zélote du temps de Jésus. Comment

7. R. A. HORSLEY, « The Sicarii: Ancient Jewish "Terrorists" », *Journal of Religion* 59 (1979), p. 435-458 ; *id.*, « "Like One of the Prophets of Old": Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus », *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), p. 435-463 ; R. A. HORSLEY et J. S. HANSON, *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*, Minneapolis (MN), Winston 1985.

8. R. A. HORSLEY, « Bandits, Messiahs, and Longshoremen: Popular Unrest in Galilee around the Time of Jesus », dans D. J. LULL (éd.), *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, Atlanta (GA), Scholars Press, 1988 ("SBL Seminars" 27), p. 183-199 (184).

9. C. MÉZANGE, *Les Sicaïres et les zélotes. La révolte juive au tournant de notre ère*, Paris, Geuthner, 2003 ("Orientis Sémitiques" 2).

10. J. J. PRICE, *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State, 66-70 C.E.*, Leyde, Brill, 1997 ("Series in Jewish Studies" 3), p. 18.

comprendre alors ζηλωτής ? Kirsopp Lake, ayant remarqué dès 1917¹¹ que les zélotes formèrent un parti tardif ne pouvant avoir d'existence avant la guerre juive, présente l'hypothèse la plus vraisemblable concernant Simon. Pour lui, il convient de traduire non pas « Simon le zélote » mais « Simon le zélé » : la désignation des évangiles concerne surtout le caractère de Simon et non sa participation à des événements politiques. Il existe un point de comparaison sérieux à cette attitude : Paul de Tarse, qui se nomme lui-même un zélé des traditions de ses pères (περισσοτέρως ζηλωτής ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων, Ga 1, 14). Paul n'a pas pu, lui non plus, appartenir au parti zélote, et son zèle s'attache aux « traditions de ses pères ». Ce terme ne connote d'ailleurs pas toujours la violence, comme le prouvent les juifs chrétiens dont les Actes des Apôtres (21, 20) indiquent qu'ils étaient « tous des zélés de la Loi » (πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου). Cette dénomination nous renseigne surtout sur le caractère hétéroclite du mouvement de Jésus qui faisait voisiner un Simon zélé et un collecteur de taxe à la solde de l'occupant romain.

Contrairement à son collègue Jude dont l'anonymat a permis de fructueux arraisonnements par des communautés en mal de légitimité, Simon reste et demeure un apôtre inconnu, tellement *incognito* qu'on le prend parfois pour un autre. Il joue les utilités dans les Actes d'apôtres et son culte semble tellement peu répandu que tous hésitent sur le lieu de sa sépulture. La biographie de Simon ne permettait pas de le distinguer avec certitude avec d'autres apôtres, ce qui explique qu'il ait connu de nombreuses confusions. Simon a été souvent associé – et parfois confondu – avec Jude Thaddée, le dixième apôtre. Cette confusion semble ancienne puisqu'elle remonte aux années 160, à l'*Epistula apostolorum*. De nombreuses notices semblent montrer que certains Pères faisaient plus que les associer, mais les confondaient totalement. Ainsi Jérôme écrit-il dans son commentaire de l'Épître aux Galates : « nous lisons le bon zèle [...] de l'apôtre Judas, qui n'est pas le traître, qui en vertu de son zèle insigne a pris le nom de *Zelotes*¹² ». Ailleurs, il affirme : « Jude *Zelotes* qui est dit Thaddée dans un autre évangile¹³ ». Le *Decretum Gelasianum* au VI^e siècle déclare canonique une épître *Iudæ Zelotis apostoli*, « de l'apôtre Jude *Zelotes* ».

Simon l'apôtre fut également confondu avec le Simon frère du Seigneur mentionné en Mc 6, 3 qui succéda, selon Hégésippe, à Jacques pour diriger la communauté de Jérusalem car il était le fils de Clopas, l'oncle du Seigneur¹⁴. Cette notice prouve à l'évidence le choix d'une tradition « dynastique » dans la première Église de Jérusalem. Toujours selon Hégésippe, il subit, fort âgé, de nombreuses tortures et mourut crucifié. Cette confusion semble très ancienne puisque la liste du Pseudo-Hippolyte écrit : « Simon le Cananite, fils de Clopas, dit aussi Jude, devint après Jacques le Juste évêque des Jérusalémites, il s'y

11. K. LAKE, « Simon Zelotes », *Harvard Theological Review* 10 (1917), p. 57-63.

12. JÉRÔME DE STRIDON, *Epist. ad. Gal.* 2, 4.

13. JÉRÔME, *Adv. Helvidium* 13.

14. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. Eccl.* IV, 22, 4.

endormit [ἐκοιμήθη] et y fut enseveli, ayant vécu 120 ans¹⁵. » Il faut remarquer que cette tradition parle de l'endormissement de Simon, ce qui semble exclure un martyr, contrairement à ce que rapportait Eusèbe de Césarée. C'est la confusion entre Κανανίτης et la ville de Cana qui explique une nouvelle assimilation : celle entre Simon et Nathanaël. En effet, Jean 21, 2 affirme que ce dernier était de Cana de Galilée. La confusion semble s'être répandue dans l'Église orientale. En effet, pour le 22 avril, dans le ménologe de Basile II, on peut lire : « le même jour, mémoire du saint apôtre Nathanaël, qui est Simon le Zélé : il faut faire anamnèse de sa confession dans le Christ. » Plus que jamais, Simon fut un apôtre inconnu.

IV. Matthias

Moisson extrêmement décevante que celle qui concerne Matthias. Le personnage n'a manifestement laissé aucune trace et disparaît aussi vite qu'il était apparu dans le fameux premier chapitre des Actes des Apôtres. Partout, il n'est qu'un nom. Cette évanescence a presque quelque chose de suspect : a-t-il même jamais existé ? En effet, tout repose sur quelques versets de Luc qui ne sont guère repris par la suite (pas d'attestation multiple). Si l'on s'accordera à refuser de balayer d'un geste le récit de l'élection du remplaçant de Judas, car la volonté de reconstituer le cercle parfait des Douze convient bien à l'atmosphère eschatologique des premières proclamations de la résurrection, force est de constater que le caractère historique est bien faible. Pourquoi ne pas penser que c'est un apôtre plus important au destin plus brillant que celui du pâle Matthias, qui fut finalement choisi, comme par exemple Barnabé ? Même l'art occidental doute de son existence, puisque, comme le note Louis Réau, « il est assez rarement représenté, parce que les artistes complètent volontiers le collège des Douze, après la trahison de Judas, en y introduisant saint Paul, l'apôtre des Gentils¹⁶. »

V. Matthieu

L'apôtre Matthieu, petit collecteur de taxe de Galilée (et non publicain) a connu un destin paradoxal. D'un côté, il semble bien établi qu'il ait été à l'origine (plus ou moins lointaine) du premier évangile, proche des milieux judéo-chrétiens, et probablement rédigé dans l'Église antiochienne. Une première version de notre texte ou une version modifiée continua d'ailleurs de circuler au moins jusqu'au ^v^e siècle dans les milieux ébionites et nazoréens. D'un autre côté, à part ce « fait d'arme » plutôt glorieux, il semble que son souvenir se soit perdu assez tôt. Dès le ⁱⁱⁱ^e siècle, nul ne sut plus quel avait été son destin, ce qui autorisa toutes les localisations. La tradition orientale avait une préférence pour la Parthie, et bientôt, sous l'influence d'une assimilation à Matthias et d'une association aux actes d'André, on passa de Parthie en Scythie, dans le domaine des Anthropophages. Cette domestication de peuplades sauvages devait parler

15. PG X, 934.

16. L. RÉAU, *Iconographie de l'Art chrétien III. Iconographie des saints*, vol. 2, Paris, PUF, 1958, p. 925. Réau note qu'on ne sait pas quel attribut lui donner : la hache ou l'épée comme Jacques le Mineur, décapité à Jérusalem ? la lance de Thomas ? la hallebarde de Matthieu ?

suffisamment aux moines d'Égypte pour qu'ils en fassent une lecture symbolique dans le *Martyre de Matthieu*. En revanche, elle n'inspira guère les Occidentaux, qui lui préférèrent un martyr en Éthiopie, à cause d'une assimilation avec l'Inde de Barthélemy, que l'on situait avec une certaine imprécision. Le *Martyre de Matthieu*, issu de la collection du Pseudo-Abdias, fait du collecteur de texte un apôtre plutôt banal, perdu dans des modèles classiques : Matthieu le collecteur de taxes est devenu un apôtre fade, sans consistance, qui exprime le peu de connaissances que l'on a sur lui.